ויצא ג

א. בשייכות צו דער ברכה וואס האט זיך אויפגעטאן אין מקנה לבן אין זכות פון יעקב — וועלכער איז געווען זיין „רועה צאן" — ברענגען זיך אין זהר[1] צוויי דעות מיט וויפל די מקנה לבן איז פארגרעסערט געווארן[2]:

די ערשטע דעה איז, אז לבן „אשכח בגיני' דיעקב מאה עאנה כל ירחא ומאה אמרין ומאה עזין יתיר על עאני'", און „ר' אבא אמר אלף עאנין ואלף אמרין ואלף עזין הוה מייתי לי' יעקב יתיר בכל ירחא", און ער ברענגט א ראי' לדבריו דערפון וואס יעקב האט געזאגט[3] „ויברך ה' אותך לרגלי, וברכתא דלעילא לאו איהו פחות מאלף"[4].

עס איז מובן, אז אויך לויטן ערשטן מ"ד איז עס געווען ברכת ה', ווי ס'איז מפורש בכתוב[5] (אויף וועלכן ער שטעלט זיך) (ביז אז אויך לבן האט דערויף מודה געווען): „ויברכני ה' בגללך". און כדי ניט פארגרעסערן זייער מחלוקת י"ל אז דאס וואס ער האלט אז די ברכה איז געווען בלויז במספר מאה — איז ניט ווייל ער האלט ניט פונעם כלל אז „ברכתא דלעילא לאו איהו פחות מאלף", נאר ווייל די ברכה פון אויבערשטן קען נמשך ווערן אויף צוויי אופנים:

א) די המשכה איז באופן אז אויך אראפקומענדיק למטה איז אין איר ניכר בגלוי אז ס'איז „ברכתא דלעילא", וואס דעמולט ברענגט זי א ריבוי מופלג (פון אלף) אויך בפשטות.

ב) די המשכת וירידת הברכה פון אויבערשטן למטה ווערט אנדערש אין דעם, וואס לתתא איז ניט קענטיק בגלוי אז זי איז „ברכתא דלעילא" בכל התוקף, זי איז יורד פון אלף — צו מספר מאה.

עס איז אבער ניט מובן:

וויבאלד אז אויך לויטן ערשטן מ"ד איז דאס געווען ברכת ה', איז מאי הכרח צו זאגן אז זי איז נשתנה געווארן, און געווארן במספר מאה?

אויך דארף מען פארשטיין:

א) דערפון וואס ר' אבא ברענגט א הוכחה לדבריו פון פסוק „ויברך ה' אותך לרגלי" (און איז זיך ניט מסתפק מיטן פסוק „נחשתי ויברכני ה' בגללך", וואס ווערט שוין געבראכט פריער בדיעה הא' און איז קודם לו[6]), איז משמע, אז דוקא פון דעם (צווייטן) פסוק איז א הוכחה אז ס'איז געווען „ברכתא דלעילא". איז ניט מובן: ווי אזוי איז פון פסוק „ויברך ה' אותך" מער הוכחה ווי פון „ויברכני ה'"?

---

1) פרשתנו קסא, א. וראה לקוטי לוי יצחק לזהר כאן (ע' קכה ואילך).

2) ולהעיר ממדרז"ל המובא בבחיי (פרשתנו ל, ל): ומתחלה לא מסר בידו אלא שבעים, ועלו לששים ריבוא ואמרי לה לק"כ ריבוא. וראה לקמן הערה 39.

3) פרשתנו ל, ל.

4) וראה אור החמה ונצו"א לזהר כאן.

5) פרשתנו ל, כז.

*) להעיר מתנחומא באבער (פרשתנו כד) בפסוק „ויפרוץ האיש מאד מאד" (ל, מג) הנאמר גבי יעקב. ולהעיר מב"ר פע"ג, יא — מחלוקת מעין זו (שבבחיי) במספר הכלבים ששמרו על צאן יעקב (וראה ב"ר הוצאת תיאודור־אלבק ובהנסמן שם).

6) וי"ל דדברי יעקב עדיפי לי' מדלבן אף שהובאו בתורה.

ב) וואס איז דער טעם השינוי, וואס ביים ערשטן מ״ד שטייט „והוה אשכח בגיני׳ דיעקב מאה" — וואס איז מדגיש ווי לבן האט באקומען א ברכה („בגיני׳ דיעקב"); און ר׳ אבא זאגט „אלף כו׳ הוה מייתי לי׳ יעקב" — ווי יעקב האט גע־בראכט ברכה?

נאך מער: אויב ר׳ אבא וויל מדגיש זיין ווי יעקב האט געבראכט די ברכה, האט ער געדארפט ברענגען דעם פסוק (שהובא בדיעה הא׳) „ויברכני ה׳ בגללך", וואס איז לכאורה מדגיש ווי די ברכה קומט פון יעקב, מער ווי דער לשון „ויברך ה׳ אותך לרגלי".

ב. וי״ל נקודת הביאור בזה:

ס׳איז ידוע[7], אז דער ענין פון א ברכה (בכלל) איז, אז מ׳איז מבריך און ממשיך א השפעה פון זיין (דעם מתברך׳ס) שרש ומקור, ד. ה. אז די ברכה האט מלכת־חלה א שייכות צו אים מצד שרשו ומקורו, און מען דארף עס (נאר) ממשיך זיין למטה, ובלשון הכתוב[8]: „איש אשר כברכתו ברך אותם".

און דאס איז דער תוכן החילוק צווישן די צוויי פירושים — עס ווענדט זיך מצד וועמעס שרש ומקור איז די ברכה נמשך געווארן:

לויטן ערשטן מ״ד, איז דאס געווען א ברכה צו וועלכער לבן איז ראוי[9] מצד שרשו ומקורו דלבן, נאר זי איז נמשך געווארן למטה דורך א סיבה (צדדית) בגללך בזכותו של יעקב; און דערפאר איז די ברכה געווען במספר מאה — ווייל די שלימות פון לבן איז פארבונדן בלויז מיטן מספר מאה (כדלקמן סעיף יו״ד);

משא״כ ר׳ אבא האלט, אז די ברכה האט געבראכט יעקב בא זיין קומען, לרגלי, ביאת רגלי[10]: ער האט איר גע־בראכט צו לבן, אבער זי איז יעקב׳ס ולפי מדריגתו — ס׳איז נמשך געווארן ליעקב פון זיין שרש ומקור, און ער האט די ברכה געבראכט צו לבן. און דער־פאר איז די ברכה געווען במספר אלף — ווייל די שלימות פון יעקב איז פאר־בונדן מיט אלף (כדלקמן שם).

ועפ״ז זיינען אויך מובן די שינויי הלשונות פון די צוויי דיעות:

דער ערשטער מ״ד זאגט ומדגיש אז לבן אשכח, לבן האט געפונען זיין ברכה, נאר דער געפינען איז „בגיני׳ דיעקב" — און דערפאר ברענגט ער דעם פסוק וואס לבן האט געזאגט „נחשתי (ער האט עס מגלה געווען מעצמו, אז) ויברכני ה׳ (נאר די סיבה איז געווען) בגללך":

ר׳ אבא איז מדגיש אז „הוה מייתי לי׳ יעקב", די ברכה איז געווען ברכתו של יעקב, און ער האט זי געבראכט צו לבן און דערפאר ברענגט ער דעם פסוק וואס יעקב האט געזאגט „ויברך ה׳ אותך לרגלי" בביאת רגלי.

ג. קלערער צו פארשטיין דעם ענין, דארף מען מקדים זיין דעם ביאור אין דעם וואס (רכושו של) לבן איז נתברך בזכותו של יעקב, וואס אזוי איז דאס ביי צדיקים בכלל, „כל מקום שהצדיקים הולכים ברכה משתלחת"[11]:

די וועלט איז באשאפן געווארן בשביל

7) לקו״ת ראה יט, א. ובכ״מ. וראה לקו״ש ח״י ע׳ 38, ובהנסמן בהערה 9 שם.

8) ויחי מט, כח.

9) ראה חדא״ג מהרש״א לסנה׳ לט, ב ד״ה אבל ביתו.

10) פרש״י ל, ל.

11) ב״ר פע״ג, ח. ספרי עקב יא, י. וראה ברכות מב, א. ובכ״מ.

התורה ובשביל ישראל[12]. און וויבאלד אז דאס איז די מטרה פון דער בריאה איז מובן, אז בשעת (עניני ה)עולם זיינען „משמש" און מסייע א אידן (אז ער זאל קענען טאן וואס ער דארף טאן, אני נבראתי לשמש את קוני[13]), קומען זיי צו צו זייער תכלית ו(במילא צו זייער) שלימות[14].

און דאס איז דער טעם וואס „כל מקום שהצדיקים הולכים — ברכה משתלחת", ווייל בשעת א „מקום" ווערט אן ארט וואו צדיקים קומען און זיינען דארט משמש את קונם, עוסקים בעבודת ה', איז דער מקום ועניניו „מסייע" צו ישראל ותורה. און דעריבער דער־גרייכט ער זיין תכלית ומטרת בריאתו (ובמילא — ווערט עס אן ארט פון ברכה („ברכה משתלחת")).

ועפ"ז יש לומר, אז די צוויי דיעות הנ"ל אין זהר, בנוגע צו ברכת לבן בזכות יעקב, זיינען תלוי אין די צוויי אופנים פון „בשביל התורה ובשביל ישראל", וכדלקמן.

ד. עס איז פאראן א מחלוקת פון תנאים[15] צי מכשירי מצוה זיינען דוחה שבת. ר' אליעזר האלט, אז מכשירי מצוה זיינען דוחה שבת, אבער די הלכה איז[16] ווי די דיעה אז זיי זיינען ניט דוחה שבת.

די הסברת המחלוקת איז — צי די הכנה והכשרה צו א פעולה האט די חשיבות פון דער פעולה עצמה[17]:

ר' אליעזר האלט, אז וויבאלד מ'קען ניט טאן די פעולה אן דער הכנה והכשרה, באקומט די הכנה דעם גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה — און דערפאר זיינען מכשירי מצוה דוחה שבת פונקט ווי די מצוה עצמה.

משא"כ אנדערע תנאים האלטן, אז כאטש מ'מוז אנקומען צו דער הכנה, וויבאלד אבער אז סו"ס איז דאס נאר א הכנה, איז זי ניט אין גדר החשיבות פון דער פעולה עצמה — און דערפאר זיינען מכשירי מצוה ניט דוחה שבת.

אע"פ אז בנוגע צו דחיית שבת איז די הלכה ניט ווי ר"א, און מכשירי מצוה האבן ניט די חשיבות פון דער מצוה עצמה — זיינען אבער (אויך ע"פ ההלכה) פאראן געוויסע ענינים וואס מען זאגט אז דער מכשיר (לכאורה של) המצוה באקומט די חשיבות של המצוה.

ולדוגמא — דברי הר"ן הידועים[18], אז כאטש אן אשה איז ניט מצווה במצות פרי' ורבי', „מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו": און אין דעם גופא קען מען לערנען אויף צוויי אופנים (ווי גערעדט אמאל בארוכה[19]): א) „יש לה מצוה (סתם)" — וויבאלד זי איז א מסייע לדבר מצוה האט זי א מצוה — סתם, דאס הייסט אבער ניט אין דעם גדר המיוחד פון מצות פרי' ורבי'; ב) וויבאלד זי איז „מסייעת לבעל" צו מקיים זיין מצות פו"ר, איז איר מצוה בגדר פון דער מצוה רבה[20] פון פו"ר.

ה. דער חילוק צווישן מכשירי מצוה הנ"ל (וועלכע זיינען ניט דוחה שבת) און

12) פרש"י ר"פ בראשית. וראה תנחומא באבער שם יו"ד. אותיות דר"ע אות ב.

13) משנה סוף קידושין.

14) להעיר מלקו"ד כרך ד' תקצו, א־ב.

15) שבת קל, א. וש"נ.

16) רמב"ם הל' מילה פ"ב ה"ז. שו"ע או"ח סשל"א ס"ז. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.

17) ראה לקו"ש חי"ז ע' 187. ע' 235. ועוד.

18) רפ"ב דקדושין.

19) ראה לקו"ש שם. חי"ד ע' 41 ואילך.

20) תוד"ה וכי — שבת ד, א. ד"ה לא תהו — גיטין מא, ב.

דעם פאל פון „מסייע" ביי אשה איז מובן בפשטות[21]:

ביי מכשירי מצוה הנ"ל זיינען דער הכשר און די מצוה צוויי באזונדערע פעולות, ווערן געטאָן אין באזונדערע זמנים וכו'; די ערשטע פעולה איז טאקע א הכרח, אבער נאר צוליב דער צווייטער פעולה. און מהאי טעמא באקומט די פעולת ההכנה ניט די (גדרים און) חשיבות פון דער מצוה עצמה.

משא"כ ביי מצות פו"ר הנ"ל, איז דער סיוע פון דער אשה אין אַן אופן אַז ער ווערט אַ חלק פון מצות הבעל; ס'איז נאָר וואָס דער חיוב המצוה איז על הבעל:

און דעריבער באקומט דער סיוע פון דער אשה די חשיבות המצוה עצמה.

ו. ע"ד החילוק הנ"ל צווישן הכשר וסיוע — צי עס איז נאָר טפל, אָדער דאָס באקומט אַ (מעין פון דער) חשיבות פון דעם עיקר — איז יש מקום לחקור בנוגע דער בריאה, וואָס איז באשאפן געוואָרן „בשביל התורה ובשביל ישראל":

מען קען זאָגן, אַז די בריאה איז נאָר הכשר וטפל, ניט בגדר חשיבות (ומעלה) פון תורה וישראל; אָדער — וויבאלד תורה וישראל מוזן אָנקומען צו דער בריאה, זי איז אַ סיוע (ושותף) אין קיום התומ"צ, באקומט די בריאה אַ מעין חשיבות פון תורה וישראל[22].

וי"ל אַז דאָס איז אָפּהענגיק אין דעם אופן ווי מען „קוקט" אויף דער בריאה:

ווען מען נעמט אָן, אָדער מען פילט אַז די בריאה איז אַ מציאות פאַר זיך, נאָר ענינה איז צו זיין אַן אמצעי והכשר „בשביל התורה ובשביל ישראל", דאַן האָט די בריאה גופא ניט קיין שייכות צו מעלת התורה וישראל — ע"ד ווי מכשירי מצוה הנ"ל (ס"ד), וואָס זיינען ניט דוחה שבת, וויבאלד זיי זיינען ניט אַ טייל פון דער (פעולת ה)מצוה;

בשעת אָבער מען „זעט" די בריאה אַז איר גאַנצע מציאות באַשטייט אין דעם וואָס זי איז „בשביל התורה ובשביל ישראל", ביז אַז די בריאה איז כאילו אַ „פרט" פון תורה וישראל; ובלשון חז"ל — איר מציאות איז „לשמשני" — כדי אַ איד זאָל משמש זיין את קונו[13], מסייע זיין אידן אין עבודת התומ"צ — דעמולט דערהערט זיך אין דער בריאה גופא מעלת התורה וישראל.

[ע"ד סברא הנ"ל, אַז אַן אשה האָט אַ חלק אין מצות פו"ר, וויבאלד זי איז „מסייעת" אין פעולת המצוה].

ז. דערמיט קען מען אויך מסביר זיין די פלוגתא צווישן דעם רמב"ם און ראב"ד[23] אין דעם דין פון שחיטת עכו"ם:

דער רמב"ם פסק'נט „שחיטת עכו"ם נבילה ומטמאה במשא . . מד"ס שהרי טומאת ע"ז וטומאת תקרובתה מדבריהם". דער ראב"ד איז דערויף משיג און זאָגט: „עכו"ם הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו". איז מבאר דער ראָגאַטשאָווער[24] די

21) ראה לקו"ש ח"ז ע' 236. ע' 190 הערה 69. ועוד.

22) ראה גם לקו"ש ח"ז ע' 91 ואילך. ע' 236. ועוד.

23) הל' אבות הטומאה פ"ב ה"י. וראה בכל זה — לקו"ש ח"ח ע' 165 ואילך.

24) ראה צפע"נ עה"ת להפטרת פ' בהר. ועוד.

השגת הראב״ד: ווען איז שחיטה מקלקל (און מאכט פאר נבילה) — דוקא אויב דער שוחט איז א מציאות (תורנית —) ע״פ הלכה, משא״כ עכו״ם זיינען „רוח״, העדר, און דערפאר קען זייער שחיטה ניט אויפטאן (א פעולה תורנית ובמילא —) דעם דין פון נבילה לטמא [און שחיטת עכו״ם נבילה איז מצד דעם וואס שחיטת עכו״ם איז ניט קיין שחיטה, ובמילא איז עס נבילה ווי א „מתה מאלי׳״];

משא״כ דער רמב״ם זאגט אז „שחיטת עכו״ם נבילה ומטמאה כו׳ מד״ס״, ווייל[24] ער האלט אז אן עכו״ם איז א מציאות ע״פ הלכה.

וע״פ הנ״ל קען מען זאגן הסברת הפלוגתא: לדעת הראב״ד, הגם אז די מציאות פון בני נח איז „בשביל ישראל כו׳״, איז דאס אבער אין אן אופן אז זיי בלייבן אן ענין טפל און באקומען ניט קיין חשיבות תורנית, במילא רעכענען זיי זיך ניט א מציאות ע״פ הלכה; משא״כ דער רמב״ם האלט, אז דאס וואס זיי זיינען בשביל ישראל כו׳ איז אין אן אופן אז זיי באקומען א שייכות צו דער חשיבות פון תורה וישראל, ביז אז זיי ווערן בגדר מציאות ע״פ הלכה.

ח. עפ״ז יש לומר, אז דער רמב״ם גייט דא לשיטתו אין דעם ענין פון די ז׳ מצוות בני נח, וואו ער זאגט דעם דין[25], אז אין כלל פון „חסידי אומות העולם״ זיינען נאר די וועלכע זיינען מקיים די ז׳ מצות ב״נ דוקא „מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו״, „אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם״ —

דלכאורה איז דאס תמוה: וויבאלד אז „משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל״[26] — וואס פאר א שייכות האט מ״ת צו בני נח, ביז צו זאגן אז נאך מ״ת דארפן זיי מקיים זיין זייערע מצות דוקא „מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה״[27]?

וי״ל הביאור בזה:

שוין גערעדט כמה פעמים[28], אז די ז׳ מצות ב״נ זיינען ניט אן ענין ותכלית פאר זיך (צוליב זיי אליין), נאר דאס איז בשביל ישראל ובשביל התורה — צוליב׳ן קיום התומ״צ פון אידן: כדי אז אידן זאלן קענען מקיים זיין תומ״צ, דארף די וועלט זיין אין א מצב פון „לשבת״[29] — ראוי און מוכשר פאר דער עבודה פון אידן, און דאס ווערט אויפ־געטאן דורך די ז׳ מצות ב״נ, וועלכע שטעלן איין א סדר פון ישוב העולם.

און דעריבער האלט דער רמב״ם אז זיי דארפן מקיים זיין די ז׳ מצות „מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה״: כשם ווי דאס איז בנוגע צו זייער עצם מציאות, אז ווייל זייער בריאה איז בשביל ישראל, דעריבער זיינען זיי א מציאות ע״פ

---

25) הל׳ מלכים פ״ח הי״א. וראה לקו״ש ח״ד ע׳ 1094. חט״ו ע׳ 62. חי״ז ע׳ 327.

26) לשון הרמב״ם שם ה״י. ולהעיר מסוטה לה, ב.

27) יש אומרים (ראה אנציקלופדי׳ תלמודית ערך גר תושב (ע׳ רצ הערה 11). תורה שלימה משפטים (כרך יז) במילואים ס״א) שמקור הרמב״ם הוא ב„משנת ר׳ אליעזר״ (פרשה ששית ע׳ 121). אבל שם מפורש רק שצריכים לקיימן מפני שכך נצטווה נח, ואילו הרמב״ם מדגיש הענין שנצטוינו בתורה. ובפרט ע״פ הידוע (ראה פיהמ״ש חולין ספ״ז. לקו״ש חט״ז ע׳ 213 ואילך. וש״נ) החידוש דמ״ת על המצות שלפני מ״ת.

28) לקו״ש ח״ה ע׳ 159 ואילך. חט״ו ע׳ 150. ובכ״מ.

29) להעיר מאריכות בי׳ הרמב״ם (הקדמה לפיה״מ ד״ה אח״כ ראה להסתפק) במחז״ל דכל העולם לא נברא אלא לצוות לזה (ברכות ו, ב).

הלכה, איז אַזוי אויך בנוגע זייערע מצות: וויבאַלד אַז זייער ענין איז „בשביל התורה", דאַרף דעריבער אויך אין זיי נרגש ווערן זייער מטרה, „בשביל התורה", ובמילא זיינען זיי שייך צו מתן תורה.

ט. לויט דעם ביאור בדברי הרמב"ם, וועט מען אויך פאַרשטיין דעם חילוק צווישן די גירסאות וואָס זיינען דאָ אין רמב"ם בהלכה זו:

די גירסא הנפוצה אין רמב"ם איז — „אבל אם עשאן (די ז' מצות) מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם":

אָבער אין כמה ראשונים[30] (וכן בכתבי יד התימנים) איז די גירסא „ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם".

לכאורה איז דוקא די גירסא הנפוצה הנ"ל תמוה: פאַרוואָס זאָל מען זאָגן, אַז דער וואָס איז מקיים די ז' מצות „מפני הכרע הדעת", איז ניט „מחכמיהם"? אדרבא, זיי זיינען דאָך מצות שכליות.

וע"פ הנ"ל קען מען זאָגן: אַז די צוויי גירסאות אין רמב"ם, זיינען צוויי אופנים ווי מען קען לערנען שיטת הרמב"ם אין דער שייכות וואָס אומות העולם באַקומען צו תורה:

לויט דער גירסא „אלא מחכמיהם", איז: אע"פ אַז מען מאָנט פון בני נח צו מקיים זיין די ז' מצות „מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", ווייל דער ענין פון תורה (וועלכע איז די מטרה פון זייער בריאה) קען נרגש ווערן אויך ביי זיי — אעפ"כ, וויבאַלד אַז זייער „בשביל התורה", זייער שייכות צו תורה איז נאָר אלס הכשר וטפל, קען דער ענין התורה ביי זיי דערהערט ווערן נאָר מצד „חסידות", באופן אַז דאָס נעמט ניט דורך ונתקבל אין זייער (מציאות, זייער) חכמה ושכל; און דערפאַר קען מען ניט מאָנען אַז זייער חכמה מוז מקבל זיין אַן ענין פון „צוה בהן הקב"ה בתורה". און דערפאַר — אע"פ אַז ער איז עס ניט מקבל איז ער „מחכמיהם" — מצד זייער חכמה זיינען די ז' מצות „מפני הכרע הדעת".

לויט דער גירסא הנפוצה, אַז „אם עשאן מפני הכרע הדעת" איז ער „לא מחכמיהם" — וויבאַלד אַז די גאַנצע מציאות פון בני נח איז „בשביל התורה", דאַרף דער ענין התורה אויך דורכ־דרינגען די חכמה שלהם; אויב ניט — פעלט בשעת מעשה מציאות החכמה, ווייל עס פעלט איר חיות[31], דער „בשביל התורה".

יו"ד. און דאָס איז אויך דער ביאור אין די צוויי דיעות אין זהר בנוגע דער ברכה במקנה לבן בזכותו של יעקב:

דער חילוק צווישן מספר מאה און מספר אלף איז:

„מאה" (עשר פעמים עשר) איז די שלימות הברכה (והריבוי) שמצד הטבע

[און ווי מען געפינט ביי כמה ענינים שבטבע העולם, אַז זייער שלימות איז במספר מאה, ולדוגמא — „בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם"[32]; די שלימות פון „שונה פרקו" לפי טבעו ורגילותו איז „מאה פעמים"[33]. ועוד]:

30) ראה אנציקלופדי' שם. ערך בן נח בסופו בהערה. לקו"ש חט"ו וחי"ז שבהערה 25.

31) ע"ד דרשעים בחייהם קרוין מתים (ברכות יח, ריש ע"ב).

32) אבות ספ"ה.

33) חגיגה ט, ב. וראה תניא פט"ו.

משא״כ „אלף״ ווייזט אויף אַ שלימות וואָס איז העכער פון טבע. וכידוע[34] אַז „אלף״ איז אותיות „פלא״. ביז אַז מ'נוצט בכ״מ[35] דעם מספר „אלף״ בהשאלה אויף אַ ריבוי מופלג כו'[36].

ס'איז מבואר בכ״מ[37], אַז אומות העו־לם (מצד עצמם) האָבן אַ שייכות נאָר צו הנהגה טבעית; משא״כ אידן (מצד עצמם) זיינען העכער פון וועלט, און זיי פירט דער אויבערשטער מיט אַ הנהגה ניסית[38].

און אין דעם באַשטייט דער חילוק צווישן די צוויי דיעות אין זהר:

לויט דער ערשטער דיעה האָבן אוה״ע קיין שייכות ניט צו דער מעלה פון אידן; און דערפאַר איז אויך דע־מולט ווען זיי פירן דורך זייער תפקיד (פון „לשמשני״) און זיינען מסייע די אידן בעבודתם — ווערט צו זיי נמשך נאָר די שלימות הברכה ווי זי איז מצד הטבע — „מאה״.

משא״כ לויט שיטת ר' אבא, איז די גאַנצע מציאות פון אוה״ע „בשביל התורה ובשביל ישראל״, ובמילא האָבן זיי אַ שייכות צו מעלתן של ישראל; און דעריבער, ווען זיי פירן דורך זייער תפקיד צו מסייע זיין אידן, באַקומען זיי אַ מעין פון דער חשיבות פון אידן, וואָס אין ברכה דריקט זיך דאָס אויס במספר אלף — העכער פון מדידות והגבלות הטבע[39].

יא. ע״פ האמור לעיל, קען מען אויך אָפּלערנען אַ הוראה אין דעם יחס פון אידן צו אוה״ע בזמננו אנו:

דער אויבערשטער האָט אויסגע־שטעלט דעם סדר אין וועלט אַזוי, אַז בזמן הגלות איז דער מצב פון אידן אָפּהענגיק אין אַ געוויסער מאָס אין דעם מצב פון אוה״ע און אין זייער יחס צו אידן, „כי בשלומה יהי׳ לכם שלום״[40].

דאַרף אָבער אַ איד תמיד געדענקען, אַז דורך דעם וואָס דער ניט איד העלפט אים אַרויס און איז „משמש״ דעם אידן, איז דער איד דערמיט גורם אַז ער, דער ניט איד, זאָל אין עם נתגלה ווערן זיין חיות — דער „בשביל ישראל״, און ער זאָל נתברך ווערן. ער טאָר ניט זיין, ח״ו, אַראָפּגעפאַלן פאַר עם: נוסף ע״ז וואָס דער אינו יהודי איז כגרזן ביד החוצב בו, השם — באַקומט ער דורך דער הילף וסיוע זיין חיות וברכה.

[ווי דער מיטעלער רבי (בעל הגאולה די״ד כסלו) איז מבאר[41], אַז מיר זען „בכל דור ובכל זמן, שאומה שישראל תחתם בגלות מתנשאת על כל הגוים״; און ווי מען האָט דאָס געזען בדורנו זה האחרון, אַז כל זמן דער רוב מנין ובנין פון בני ישראל האָט זיך געפונען נאָר אין „יענער״ מדינה, איז זי געווען בהתנשאות און האָט מטיל אימה געווען על כל העולם כולו; און אין דעם זמן

---

34) ראה תקו״ז ת״ע (קלה, א). ובכ״מ.

35) ראה לקו״ש חי״ט ע' 19־18. ובכ״מ.

36) ויש לומר, שזה מובן גם מביאור אאמו״ר (לקולוי״צ לזהר כאן), שההפרש בין מאה לאלף הוא ההפרש בין חכמה ובינה — כי בינה היא „אם הבנים״, מקור סדר ההשתל', טבע; וחכ' היא כלי לאוא״ס (תניא פל״ה בהגהה), נס. וראה לקו״ש שם ע' 22־3. וש״נ.

37) ראה ספר הערכים — חב״ד ערך אומות העולם ע' שא. וש״נ. ובכ״מ.

38) ראה מהר״ל בהקדמה הב' לגבורות ה'. וראה המשך תער״ב ספפ״ח.

39) ובדרך זו אפשר לבאר גם את הפלוגתא במדרש הנ״ל הערה 2.

40) ירמי׳ כט, ז.

41) תורת חיים לך צב, א. וראה חגיגה יג, ב. מכילתא בשלח יד, ה. זח״ב ו, א.

האחרון, ווען דער רוב מנין ובנין פון עם ישראל גייט אריבער אין ארצות הברית, איז זי געווארן די שטארקסטע מדינה אין דער וועלט, וואס איז בכח צו מטיל זיין אימתה ופחד אויף כל העולם כולו, און אפילו אויף מדינה ההיא].

און נאכמער: ניט נאר א איד ווייס דאס, נאר דאס דערהערט אויך דער מזלי" פון דעם אינו יהודי, ביז אז דער מזלי" זאגט „ויברכני ה' בגללך" ובמילא איז „וחרדה גדלה נפלה"[42] אויף כל עמי הארץ —

[און אויב דער אינו יהודי איז שייך צו ניחוש, זאגט אויך ער ומודיע ומכריז „נחשתי ויברכני ה' בגללך" און בעט בפירוש „נקבה שכרך עלי ואתנה",

ובכל אופן מצד מזלייהו]

ובמילא זיינען די אוה"ע מסייע אידן מיט שמחה וחיות, ווי מען טוט א זאך וואס ברענגט מיט זיך ברכה, ביז אז והיו מלכים אומניך ושרותיהם מניקותייך נאך בזמן הגלות[43].

און אידן האבן צרכיהם בהרחבה, און גרייטן זיך צום זמן ווען „אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד"[44], בגאולה האמתית והשלימה ע"י משיח צדקנו.

(משיחות ש"פ ויצא תשמ"ב, ב' דר"ח מ"ח תש"מ)

---

42) דניאל י, ז. מגילה ג, א.

43) זבחים יט, רע"א. וראה לקו"ש חכ"ד ע' 175.

44) צפני' ג, ט. וראה רמב"ם הל' מלכים ספי"א.

וישלח

א. אויפן פסוק[1] „וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפול על צוארו וישקהו ויבכו", איז רש"י מעתיק דעם ווארט „ויחבקהו" און איז מפרש: „נתגלגלו רחמיו כשרא־הו משתחוה כל השתחוואות הללו". דערנאך איז ער מעתיק דעם ווארט „וישקהו" און איז מפרש: „נקוד עליו ויש חולקין בדבר הזה בברייתא דספרי[2] יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. א"ר שמעון בן יוחאי הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו".

דארף מען פארשטיין: פארוואס איז רש"י מפרש דעם ווארט „ויחבקהו" לויטן צווייטן פירוש אין צווייטן דיבור המתחיל[3], און שרייבט ניט וואס עס מיינט „ויחבקהו" לויטן ערשטן פירוש אז „לא נשקו בכל לבו"?

און ס'איז א דוחק צו זאגן אז רש"י פארלאזט זיך אויף זיין פירוש אין זעלבן פסוק תיכף לאח"ז אויף „וישקהו" אז „לא נשקו בכל לבו" (ובמילא איז אויך „ויחבקהו" ניט געווען בכל לבו) — ווייל אין „וישקהו" איז אין פסוק פאראן א ספעציעלער לימוד (ניקוד) אויף ארויס־צולערנען דאס, משא"כ אויף „ויחבקהו".

האט דאך רש"י געדארפט מבאר זיין „ויחבקהו" אויך לויטן ערשטן פירוש אזוי ווי ער איז עס מבאר לויטן צווייטן פירוש.

ב. אויך דארף מען פארשטיין אין ד"ה וישקהו — פארוואס דארף רש"י אנקומען צו צוויי פירושים?

נאך מער: פון דעם וואס רש"י איז מקדים „ויש חולקין בדבר הזה" איז משמע אז ביידע פירושים זיינען שקולים אין פשוטו של מקרא. דאס הייסט, ניט ווי ע"ד הרגיל ווען רש"י ברענגט צוויי (אדער מער) פירושים (אדער מ"ד) אן וועלכע ס'איז הקדמה אז .דא קומען מערערע פירושים, וואס דאן ברענגט ער דעם ערשטן פירוש (אדער מ"ד) פריער, ווייל ער איז קרוב יותר צו פשוטו של מקרא, משא"כ ווען רש"י איז מקדים פאר ביידע פירושים (ווי בנדו"ד) „ויש חולקין בדבר הזה" (וכיו"ב) — וואס איז לכאורה מיותר — איז די הקדמה צו באווייזן אז ביידע פירושים זיינען שקולים בפשוטו של מקרא.

ולכאורה: דער פירוש פון „יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו" איז מער בפשטות ווייל די נקודות זיינען ממעט דעם תוכן התיבה[4], און ווי דער ענין הניקוד איז אין אנדערע ערטער בתורה וואס ווערן דארט געבראכט אין ספרי (בלשון הספרי „כיוצא בו"). און דאס איז מסתבר אויך בפשוטו של מקרא[5]. משא"כ לדעת רשב"י איז ניט גלאטיק: וואס גיט עס צו וואס דער

1) פרשתנו לג, ד.

2) בהעלותך ט, יו"ד.

3) ראה באר יצחק כאן: רש"י הולך כאן בשיטת רשב"י שהביא בד"ה וישקהו והוא פשטות הכתובים.

4) ראה רלב"ג ריש פרשתנו (ביאור המלות): נקוד על וישקהו להורות שאין נשיקתו בלב שלם אבל הי' עניינה ממוצעת בין הנשיקה ובין העדר הנשיקה ולזאת היתה זאת התיבה ממוצעת בין הכתיבה והמחק. ועד"ז בעוד מפרשים.

5) ראה רש"י לעיל וירא יט, לג. במדבר ג, לט. בהעלותך שם. וראה בהנסמן לקמן הערה 23.